



La recherche des "vraies" valeurs

Philippe Malrieu

► To cite this version:

Philippe Malrieu. La recherche des "vraies" valeurs. Barbier, J.M., & Galatanu, O. (1998). Actions, affects et transformations de soi. Paris: PUF., pp. 149-172, 1998. halshs-01076300

HAL Id: halshs-01076300

<https://shs.hal.science/halshs-01076300>

Submitted on 5 Nov 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



La recherche des « vraies » valeurs

PH. MALRIEU

Souvent se développe au cours de la vie, jusqu'à devenir angoissant, le sentiment que dans une situation passée nous avons méconnu les inconvénients de la décision que nous avons prise. Ce doute revient en face des décisions à prendre. Une sorte de sagesse se développe, que Freud résume en termes familiers : « On ne peut se défendre de l'impression que les hommes se trompent généralement dans leurs évaluations. Attachés à conquérir la jouissance, le succès, la richesse, ils sous-estiment les vraies valeurs de la vie » (*Malaise de la civilisation*, Paris, PUF, p. 5).

Ce doute a un rôle essentiel dans le cours de l'histoire. Il ne porte pas seulement sur les choix accomplis, mais sur les influences qui ont emporté la décision, sur les milieux de vie, les structures sociales, les représentations collectives qui ont persuadé le sujet qu'il détenait les *vraies* valeurs. Mais que signifie le mot *vrai* en l'espèce ? L'idée qu'il y aurait une nature humaine à partir de laquelle il serait possible de discriminer les vraies valeurs a longtemps dominé dans l'histoire. Depuis Montaigne, le doute s'est installé sur ce point. Ce qui paraissait normal – la peine de mort par exemple – devient un jour inacceptable. La « nature humaine » n'est pas donnée, elle est le produit d'une construction incessante, qui passe par les insatisfactions à l'égard de l'institué – une sorte de culture de l'insatisfaction, qui veut briser l'acceptation des institutions traditionnelles aussi bien que celle d'un mouvement

social qui tend à se propager de lui-même, par les avantages apparents dont il est porteur.

Car il y a à distinguer, dans le mouvement social, deux parts : celle qui correspond à une innovation critique qui fait suite aux insatisfactions, aux doutes, à des analyses des institutions, et celle qui est le fait de conditionnements. Dans toutes les sociétés, on constate des transformations dans les techniques, des modifications dans la démographie, le développement souterrain d'idéologies, qui semblent décider par eux-mêmes du cours de l'histoire, entraîner les individus vers l'abandon de leurs conduites et de leurs représentations, rendues inefficaces dans l'adaptation à des milieux sur lesquels elles n'ont aucune prise. C'est ce que reconnaît explicitement H. G. Wells dans son *Essai d'autobiographie* : « Nous sommes comme une espèce, entraînés dans une évolution irréversible. Il n'est plus possible de retourner aux anciennes conditions de vie, relativement stables, des reculs ne feraient que prolonger le désastre de notre race » (*NRF*, p. 158). Il marque en quoi chaque pas en avant qu'il a fait dans sa vie avait des conditions dans l'évolution sociale : il a pu poursuivre ses études parce que le développement économique exigeait des travailleurs instruits ; il est devenu écrivain parce qu'un grand besoin de lecture était développé en eux par des « aventuriers » qui cherchaient à tirer profit de ce besoin en allant à la recherche de jeunes romanciers... Vu sous cet angle le mouvement social institue des personnages qui croient être les auteurs du changement alors qu'ils se soumettent à des représentations sociales – celle du progrès par exemple – qui sous prétexte de défendre un type nouveau d'existence, un type d'homme nouveau, obéissent à des transformations qui échappent à l'emprise des individus.

Pourtant, à regarder de près les événements de la vie du même Wells, peut-on méconnaître la part qu'il a prise, par exemple, dans la valorisation de ses études scientifiques ? Ne dit-il pas que son désir d'apprendre était lié à une identification ouverte à un maître, indirecte à sa mère férue d'écrire sa vie, à son désir de l'emporter sur ses frères aînés avec qui il était en compétition, à sa curiosité pour les changements sociaux dont il percevait de loin la profondeur ? Son intérêt pour la biologie plus tard était-il sans rapport avec son aver-

sion pour une religion qui lui promettait l'enfer, et dont la théorie de Darwin sur l'évolution contribue à le libérer ? Greffée sur le mouvement social, mais se développant en marge de lui, dans l'entrecroisement d'une pluralité d'affects venus de secteurs distincts du milieu social, une forme de subjectivation se développe : elle le met *en marge*, en quelque sorte, de chaque déterminant particulier. Le sujet est celui qui opère une appropriation singulière des divers courants qui parcourent le mouvement social, en les signifiant en fonction les uns des autres à partir d'un besoin qui grandit en lui de se libérer de chacun pris en particulier. Chacun d'eux est détourné de la signification qu'il prend dans la société globale, en devenant le moyen de satisfaire des besoins ou des désirs propres au sujet.

On sait les débats qui ont eu lieu sur ce point avec les théories sur la soumission, qui soulignent la double dépendance des individus à l'égard du mouvement social : il impose, « extorque » les conduites de l'individu, quitte à ce que ce dernier effectue *a posteriori* la justification de son agrément aux incitations sociales ; il fait l'évaluation de ces conduites, l'individu se rangeant à celle-ci dans un mouvement d'assimilation qui lui permet de s'inscrire dans le courant d'idées dominantes. Les débats sur le rôle des minorités dans l'exercice d'une influence ont assurément introduit des interrogations sur l'importance accordée au conformisme dans la genèse des conduites sociales, il semble nécessaire d'approfondir l'étude des conditions de l'efficacité de l'opposition minoritaire. Elle semble reposer sur une caractéristique des conduites humaines, le processus d'*alterocentration*.

Le parcours de socialisation accompli par l'individu humain ne lui assure les comportements d'adaptation aux structures sociales qu'au prix de conditionnements, mais ils sont très tôt dans l'éducation assortis d'informations par l'éducateur, sur ce que l'individu doit faire pour réussir, et sur les avantages qu'il en retirera : avantages au point de vue de la satisfaction de ses besoins, mais aussi à celui de sa libération progressive de sa dépendance, de son autonomisation. L'enfant est ainsi incité à entrer dans un *processus de déplacement* : situé « ici-maintenant » dans des comportements qui satisfont ses besoins moteurs ou biologiques ainsi que ses

besoins de communication élémentaire, il en vient à se mettre au point de vue de l'autre (il reproduit un comportement que faisait celui-ci, « hier et ailleurs »). Au-delà de ses *comportements* à l'égard du milieu physique ou humain, il construit des *conduites*, dans lesquelles intervient la représentation de situations passées, futures, imaginaires. Elle intervient comme une sorte de modèle, sur lequel doivent se régler les réactions.

C'est bien un modèle de ce genre que construit Wells dans son adolescence, et qu'il va opposer avec acharnement aux sollicitations de ses parents, comme un garant de sa libération à l'égard des déterminants externes, comme l'instrument par lequel il va se déterminer, en définissant lui-même le système des valeurs qu'il prendra comme guide — convaincu d'opposer aux fausses valeurs de ses éducateurs celles qui sont *vraies*, les siennes.

On voudrait en un premier temps marquer le caractère complexe de ce modèle, de ce guide des conduites. Nous l'avons examiné à partir des *dires du MOI-JE* sur ce modèle, qui semble osciller entre deux pôles. Il semble s'orienter tantôt vers la mise en valeur de l'originalité du « modèle interne de soi », en lutte contre l'emprise multiforme que les milieux sociaux tendent à exercer sur lui, et tantôt vers la défense d'un « modèle sociétal », l'accent étant mis sur l'obligation pour le sujet de construire ses conduites dans la visée d'un progrès de la société.

En un deuxième temps, on s'interrogera sur les déterminants de cette activité de libération ; sur le « SE déterminer ». Dépend-elle des conflits entre déterminants sociaux, de l'élaboration au cours de l'Histoire d'un projet humain ? Sur l'exemple de la vie de Hölderlin, on tentera d'indiquer comment la conscience douloureuse des blocages successifs de ses initiatives fait naître en lui le projet utopique d'une libération dans la poésie.

Dans une recherche sur les représentations que les sujets construisent de leurs buts de vie, le problème de leur insatisfaction à l'égard du milieu et de leurs propres activités revient souvent dans leurs témoignages. Ceux-ci ont été recueillis dans des entretiens libres sur les étapes de la vie, des

autobiographies, des correspondances, des journaux intimes. Le « genre » impose ses règles tacites, mais un des intérêts de s'adresser à des sources diverses réside dans le fait que le locuteur organise ses dires en fonction du destinataire intéressé — singulier dans la correspondance, indéfini dans les entretiens ou les autobiographies, limité au MOI auquel le JE s'adresse dans le journal intime... Mais au-delà les différences sont grandes dans les propos, tant au point de vue de la charge émotionnelle que des considérations sur les origines des insatisfactions et des moyens de les surmonter.

Une certaine tonalité d'anxiété ressort de tous les témoignages. Les sujets étaient partis dans la vie avec l'impression que la maturité les délivrerait de la dépendance de l'enfance, dans des identifications diverses à des êtres maîtres de leur destin. Ils avaient des représentations à la fois riches et confuses des cheminements possibles vers une autonomie. Lorsque leurs attentes sont déçues, ils sont désemparés — tels les jeunes ouvriers réduits au chômage, l'ingénieur dont l'inventivité est méconnue par ses chefs, l'adolescent condamné à abandonner son projet de carrière scientifique, le militant qui découvre que son parti dans son ensemble méconnaît les problèmes cruciaux de la société, les aspirations profondes des hommes... Les différences sont grandes dans les réactions des sujets. Au point de vue affectif elles peuvent aller du mécontentement à l'égard d'un parent ou d'un maître, à un sentiment de ressentiment qui peut s'exacerber en révolte, du découragement, de la perte de confiance en soi à un sentiment de désespoir et de perte de soi. La profondeur de l'inquiétude dépend de l'accumulation des échecs, de l'obscurcissement progressif des perspectives, des appuis que le sujet trouve dans ses milieux de vie, de sa capacité de faire appel à des aptitudes qu'il avait méconnues. Mais elle dépend aussi des analyses que le sujet fait de sa situation. Tantôt c'est à sa famille, à des enseignants, à des chefs qu'il fait porter la responsabilité de ses échecs — et c'est une façon de se défendre de son anxiété. Tantôt ce sont des institutions qui sont mises en cause — Enseignement, État, Capitalisme — quand ce n'est pas une puissance surnaturelle. C'est à lui-même aussi que le sujet peut s'en prendre, à son manque de perspicacité, à son manque d'audace. Ou bien encore c'est la nature humaine qu'il

incrimine, son incapacité originelle à maîtriser ses pulsions, à se situer correctement dans un mouvement historique qui ne sait pas vers quoi il tend.

Sous la diversité des formes de l'insatisfaction sociale, on trouve le sentiment d'une inadéquation entre les possibilités de développement que recèle la société, qui pourraient être utilisées par les individus pour le perfectionnement de leurs vies, et les coutumes, les institutions, les représentations sociales. Intervient aussi le sentiment de potentialités individuelles qui restent sacrifiées, faute de trouver les incitations qui pourraient les mettre en œuvre. C'est ce double contraste qui provoque le découragement, le doute, la résignation aux activités quotidiennes et conventionnelles, mais qui peut aussi, dans certaines conditions sociales et dans certaines vies, déclencher un mouvement de révolte, le sursaut qui remet en marche l'homme et la société : le désir de faire face, source d'innovation.

H. G. Wells a décrit la genèse de ce sentiment dans son *Essai d'autobiographie*. « Une vague d'inquiétude et de mécontentement s'abattit sur moi en 1923-1924. J'accomplissais ce que je considérais comme un bon travail [il écrivait des ouvrages sur l'histoire de l'humanité, des articles sur l'éducation : il s'agissait de développer la conscience chez les jeunes des changements que leurs initiatives pouvaient introduire dans la société]. Mais cela n'occupait pas pleinement mon imagination. Je ne pouvais me résigner à l'idée que ce fût là la limite de mon efficacité. Je faisais des discours... je donnais des interviews, et quand je les voyais imprimés j'étais envahi par un sentiment de vanité... d'une énergie mal appliquée et de temps gaspillé. » A chaque tournant de sa vie, il dit s'être trouvé devant une obligation de cet ordre : « Je dois en finir. Je dois voir clair. Je dois m'échapper de tout ceci : penser, et puis recommencer » (p. 461).

Il s'agit donc d'opérer une transformation de ses visées, de l'axe de l'effort mené jusqu'alors, parce qu'il ne lui permet pas d'utiliser toutes les ressources qui sont en lui dans la résolution des problèmes que lui pose le cours des choses. La voie qu'il a prise n'est pas mauvaise en soi. Mais elle ne met en œuvre qu'une faible partie des potentialités qui sont en lui, et qui mieux orientées aboutiraient à le rendre plus « efficace »,

à rendre à la société des services plus grands. Il doit réviser ses buts : reprendre l'analyse qu'il faisait de la situation, réévaluer « à la hausse » ses capacités, pour pouvoir dans le temps qui lui est imparti — qu'il n'a pas le droit de gaspiller — accomplir l'œuvre dont il est capable, que les autres obscurément attendent de lui, et dont lui-même ne voit pas la nature en toute clarté.

Wells voit dans ce double questionnement — sur la crise sociale à laquelle il doit faire front, et sur la façon dont il doit mettre en œuvre des capacités mal utilisées — le fondement des mutations qu'il a effectuées tout au long de sa vie. On y trouve les caractéristiques du processus de *coping*. L'autobiographie de Wells permet d'en saisir la genèse. On y voit la manifestation de la découverte corrélatrice de nouveaux domaines de vie et de nouvelles capacités dans le sujet, de nouvelles aspirations aussi : cette découverte est une invention du sujet, elle n'est pas immédiatement reconnue par le milieu social dans lequel il est inscrit. Au prix d'une lutte souvent dramatique, il doit la faire reconnaître en usant des opportunités qu'il découvre dans la société.

Premier moment : celui de la formation du modèle interne, où il constitue, dans ses relations interpersonnelles, un programme de réalisation d'une forme de moi social — avec ses fins, ses motivations, ses règles.

En exemple chez Wells : soutenu par quelques figures de maîtres qui l'ont guidé dans son travail intellectuel, l'adolescent découvre la mutation multiforme de la société anglaise dans les dernières décennies du XIX^e siècle. Ses succès scolaires, des lectures sur les progrès des civilisations développent en lui l'image d'un moi qui doit se situer dans ce mouvement social. Elle est confuse, mais assez forte pour qu'il s'oppose à l'apprentissage auquel sa famille l'a condamné. Sa résistance se traduit dans une angoisse qui va jusqu'à lui faire désirer le suicide. Il en sort par un coup de force, en fuyant du magasin où il est prisonnier, et en obligeant sa mère à le confier à un directeur d'école qui reconnaît ses capacités et lui permet de préparer son entrée à l'école normale de professeurs récemment créée...

On peut définir cette libération du déterminisme social par l'intervention, dans les représentations et les habitudes

instaurées par le milieu, d'une image de soi en rupture avec celles qu'on lui présente de lui et de la norme. Comment se construit cette *image de rupture* ?

Elle s'appuie sur des succès du sujet, qui orientent l'élan vital commun à l'enfance et à l'adolescence, lui-même lié à la sexualité, vers l'exploration d'un domaine culturel. Chez Wells ce sera, associé à son goût pour les mathématiques, le domaine des progrès de son époque, où il trouve la possibilité de s'identifier à des hommes qui font avancer la civilisation, qui posent les problèmes sociaux. Cette fixation est renforcée par son opposition aux normes petite-bourgeoises de sa mère, à sa piété : adolescent il est horrifié par le prêche d'un catholique sur la résignation devant la mort. L'activité cognitive est stimulée par la double angoisse d'avoir à résister à une mère qu'il aime, et qu'il comprend, et de se lancer vers la négation d'une religion, dont sa connaissance de l'évolutionnisme de Darwin lui révèle l'erreur de base : Dieu n'a pas créé le monde. Il cultive les savoirs qui l'aideront à se libérer des entraves au développement social de son moi, il en discute avec des camarades, il se construit une préidéologie. Grâce à l'appui d'un directeur d'école qui l'emploie comme tuteur, il organise son travail vers les connaissances biologiques – saisissant ainsi l'opportunité que lui présente l'évolution de l'esprit scientifique dans les institutions savantes de son pays.

Modèle interne : il est constitué d'un réseau d'attitudes de base, de « préférences », qui sont le fondement d'un *réseau de valeurs*, lorsque ces attitudes se heurtent à des résistances qui obligent le sujet à *conscientiser les origines et les raisons de ces préférences* dans une analyse de sa situation dans la société en devenir. Il peut alors les légitimer à partir de ce dernier, et se donner un préprojet de réalisation de cet imaginaire de soi.

A quel niveau du psychisme se situe ce modèle (« je serai professeur de biologie »), au moment de sa conception ? Il repose sur des attitudes subconscientes (le refus de s'identifier à un père sans volonté, la passion de montée sociale qu'il voit se développer dans cette société en mutation...). Il est motivé par son plaisir à découvrir les mystères de la réalité du vivant au travers de ses lectures ; il est étayé par la conscience des progrès de la science. Il est animé par ce que Wells appelle parfois sa « vanité », lorsqu'il ne sait pas discipliner son

ambition, et aboutit à l'échec par présomption (ainsi lorsqu'il échoue à l'examen de sortie de l'École normale pour avoir voulu soutenir des théories fantaisistes) : mais au cœur de son effort il y a le désir de réaliser toutes les potentialités qu'il a accumulées depuis son enfance, de les mettre au service de la société.

Deuxième moment : celui de la formation du modèle sociétal de référence. Dans le travail d'ascension sociale, la société intervient. Wells le comprendra plus tard : il a été agi par un mouvement scientifique, économique, politique immense, international. A 20 ans, il n'en perçoit que les aspects qui touchent son engagement, et, à côté de ceux qui lui paraissent positifs, il y a ceux qu'il ressent comme iniques : comme celui de l'inégalité sociale des jeunes, dont il a fait l'expérience avec l'impossibilité de poursuivre ses études. C'est dans des discussions dans un groupe de jeunes chrétiens qu'il est amené à découvrir les théories sociales qui tentent de le comprendre et de le combattre. A l'école normale, les débats sont vifs à ce sujet. Tout son vécu, ses frustrations, le portent à s'orienter vers le groupe des Fabiens. Et sans doute intervient le prestige de quelques militants socialistes. Mais leur influence, les révélations qu'ils apportent sur le fonctionnement de la société, sur la nécessité de lutter contre le profit pour une distribution équitable du revenu, n'emportent son adhésion que sur le fondement de ses premières interrogations sur les origines des difficultés et des vexations qu'il a vécues.

Mais c'est une mutation importante qui intervient avec cette adhésion. Au modèle interne qui le guide vers le professorat s'associe un *modèle sociétal*, par lequel le moi individuel se lie à un *moi humain*, par le canal de la représentation idéologique des rapports de l'individu à la société. Celle-ci fournit à celui-là les moyens de son développement, et lui demande en retour de contribuer par son travail à développer ces moyens pour rendre possible le progrès de tous. La construction du *modèle sociétal* greffé sur le modèle interne ne va pas sans conflits. Ils visent des fins distinctes : ce dernier tend à des satisfactions proches et individuelles, le premier à des satisfactions d'une catégorie d'hommes (les défavorisés en premier lieu pour les Fabiens), et situe ses buts dans un futur éloigné, à conquérir par des luttes sociales auxquelles les indi-

vidus sont appelés à s'investir, au prix du sacrifice d'avantages individuels. Il y a une tension entre les deux modèles.

Le modèle singulier l'emporte souvent : soit que le groupe familial exige le sacrifice du dévouement à la cause sociale, soit que l'individu socius se passionne à jouer des rôles qui gratifient sa « vanité » ou à accomplir des œuvres – scientifiques, artistiques – qui absorbent ses forces et l'écartent du désir de lutter contre les aliénations imposées à ses membres par la société instituée – même si elles contribuent, d'une autre façon, à transformer celle-ci.

L'exemple de Wells est révélateur de ce conflit. Son échec à l'examen terminal, la tuberculose, ses fiançailles puis son mariage mettent au premier plan l'obligation de défendre sa vie dans l'accomplissement de travaux ingrats. Il n'abandonne pas pour autant l'imaginaire d'une rénovation de l'histoire humaine qu'il avait cultivé ; il le retrouve dans des réflexions sur l'amélioration des méthodes pédagogiques, puis dans des récits d'anticipation qui finissent par attirer l'attention de quelques éditeurs, et lui assurent, vers 30 ans, des succès de librairie. Il y satisfait son désir de montée sociale, et en seconde ligne, imaginativement, son aspiration à un changement de société. Celle-ci peut s'affirmer ouvertement, sur la base d'une sécurité bien établie, quand il se heurte aux critiques des grands romanciers qu'il admire – H. James, Conrad, S. Crane – qui lui reprochent de ne pas savoir traduire la vie intérieure de ses personnages. Il leur répondra après 1900, en revendiquant le droit de situer ces derniers dans les crises de la société contemporaine, et d'esquisser, en exposant leurs drames, des projets de transformation des institutions qui provoquent ces derniers. Il devient un romancier social. Il tente de former une association pour susciter dans le public le désir d'intervenir dans la vie politique autrement que par la voie parlementaire, et sa vie tout entière va consister dans des échanges entre une militance sociale – lutte contre la guerre, pour l'information sur les problèmes de l'histoire, pour l'intervention de citoyens informés auprès des dirigeants politiques – et une activité littéraire au cours de laquelle il analyse les conflits vécus par ses contemporains. Le roman est pour lui une voie pour mesurer la nature de leurs représentations et de leurs aspirations, afin d'éclairer les méthodes

propres à les mobiliser dans des actions collectives contre les crises et les guerres.

La vie de Wells apparaît comme une dialectique entre l'affirmation joyeuse du moi individuel dans des œuvres littéraires où son imaginaire social peut se déployer, et la recherche anxieuse d'un moi humain qui vise à l'amélioration de la société par la transformation des mentalités. A la fin de sa vie, il prend conscience de la difficulté à mener de front ces deux entreprises. Son autobiographie apparaît à la fois comme une justification de cette tentative hasardeuse, comme une autocritique, comme un appel lancé aux successeurs pour qu'ils surmontent les obstacles qu'il a rencontrés.

Les dires des sujets que nous avons étudiés semblent indiquer de tels échanges entre un modèle interne, lié à la construction du moi dans les drames des relations interpersonnelles, et un modèle de vie sociale orientant le moi dans les institutions.

Ainsi le *Journal*¹ de Kafka, entrepris à partir d'une angoisse aux multiples racines, paraît centré sur la recherche de ses manifestations, sur les occasions où elle s'empare de lui. Non sans relever, en contrepoint, les joies intenses qui le saisissent, souvent à l'improviste, à la rencontre d'un visage humain, dans un mouvement de sympathie ardente pour sa Mutter, pour sa sœur, ou simplement pour un enfant qui court dans la rue, le geste d'une servante, ou un questionnement sur les pensées qui peuvent animer les hommes aux mille occupations. Si bien qu'il peut se poser la question : est-il vraiment désespéré ? Et certes il l'est, et il se sentira souvent perdu, « perdu par Felice », « abandonné par moi-même, par ma propre force en ce qui concerne les hommes ». Il aime ceux qui l'aiment, mais il ne peut pas aimer, il est trop loin, il est « expulsé » (1922.1.29)... Il va donc tenter d'atteindre les racines de sa détresse, il les situera dans ses relations à son père, auquel il demande en vain des raisons de vivre, auquel il reprochera de lui avoir refusé son amour, de l'avoir méconnu dans ce qu'il croit être une justification de sa vie : son œuvre

1. *Journal de Kafka*, Marthe Robert édit., Grasset, 1954.

littéraire. Il sait qu'elles sont plus profondes. Mais pour si intense que soit son angoisse, qui semble l'enfermer en lui-même, comme en un « tombeau », il sait aussi que sa « nourriture essentielle provient d'autres racines, plonge dans un autre air. Je suis ailleurs, le pouvoir d'attraction du monde humain est immense, il peut tout vous faire oublier en un instant ».

Au travers de l'expression de son désespoir, de sa lutte pour défendre sa liberté d'écrire contre les tâches qu'il accepte, dans les analyses de ses états d'âme, circule comme un enthousiasme : l'attirance vers ce monde, qui peut être « venimeux », qui est source de dispersion entre les multiples buts qu'il propose, mais qui est aussi, dans ses contradictions, l'invitation à parvenir à la maîtrise de soi dans l'affrontement de ces dernières. Les « vraies » valeurs semblent se trouver dans cette lutte intérieure, dans la recherche douloureuse et passionnante d'un modèle de sagesse, dont les *Aphorismes* marquent le caractère paradoxal.

Mais cette quête intérieure (entretenu par la communion avec des auteurs qui lui servent d'exemple) est en relation analogique avec celle d'une société à la fois imaginaire et présente. Elle existe en puissance, dans la famille, où il fait l'expérience que ses parents, en dépit de son aversion pour « la meute familiale », « font partie de moi, non seulement comme obstacles, mais comme substance » : le célibataire reste en marge de l'humanité ; — il est vrai que la famille fait barrage à la liberté de se créer sa propre vie : il faudrait une famille qui n'aliénerait pas ses membres. — Autre face positive de la société : les liens de solidarité qui la constituent. Il peut détester son travail de bureau qui le sépare de la littérature, mais il reconnaît qu'il est « sacré ». — Il fait l'expérience, dans sa rencontre avec les Juifs de l'Est, d'un autre aspect de ce sacré : ils maintiennent une culture menacée par l'économie moderne (son père est un témoin de cette aliénation), ils la proposent comme une œuvre à perpétuer dans un renouvellement permanent, comme un idéal collectif : on ne peut le réaliser qu'en sacrifiant les activités qu'on accomplit par désir égotiste : c'est ce qu'il fera à Berlin, quelques mois avant sa mort, où il subordonne ce qui a été sa raison d'être, la littérature, à une œuvre humanitaire. — Autre aspect positif de la Société : elle est le lieu, et l'obligation, du « salut » de l'individu : « Seule peut nous consoler la

contemplation des aubes et de la loi qui les gouverne, comme elle gouverne tout » (1914.1.5).

Il a donc déjà atteint, virtuellement, cette société où la vie intérieure prend du sens. Mais cette société n'existe pas, et Kafka va consacrer son travail de littérature – « acte-observation », source d'élévation, « bond hors du rang des meurtriers » (1922.1.24) – à dénoncer le mal social, l'imposition aux hommes d'une loi insensée, aliénante, et la soumission sans réserve et sans questionnement de ces derniers à cette loi. Par exemple à la loi de la guerre, qui les prive de la liberté de penser, du respect des personnes et d'eux-mêmes (1914.8.6 ; 11, 4).

Les vraies valeurs, en apparence Kafka les situe dans la lutte contre la Peur par l'analyse de ses sources dans les relations interpersonnelles, qui lui permet de dégager une morale, une sagesse faite à la fois de la résignation au mal et du parti pris de lui résister. Cette résistance se fonde sur la reconnaissance de la *Présence de l'autre*, sur l'échange avec celui-ci, sur la découverte que la communication entre les personnes les élève au niveau du sacré. Cultiver la vie intérieure, c'est bien la valeur suprême, parce qu'elle se nourrit du dialogue avec les autres.

Pourtant Kafka sait que celui-ci trouve dans le *Pouvoir* – de la famille, de l'État et de sa justice, de l'argent – des obstacles insurmontables. Car tel est le paradoxe : sans ces institutions le dialogue serait impossible, au fond d'elles-mêmes elles reconnaissent que l'Autre est sacré. Il faut vivre en elles, pour elles – se consacrer au Bureau, à la Famille, accepter la LOI de l'État, se porter volontaire pour aller à la guerre... Ainsi à partir des exigences de la communication des consciences, Kafka entrevoit un modèle sociétal, conçoit la possibilité de réformer les institutions. Mais ce modèle n'est qu'en filigrane, vœu indéfini, absorbé par la Peur et la recherche de ses racines au niveau d'une aliénation de la relation aux personnes – père, mère, Felice, Milenas, Brod...

*Les Carnets de guerre*¹ de Barthas élèvent eux aussi une protestation contre le pouvoir, mais au lieu de la fonder dans

1. *Les Carnets de guerre* de Louis Barthas, Tonnelier, 1914-1918, F. Maspero, 1982.

la saisie intérieure de ses méfaits, ils partent d'une idéologie socialiste, internationaliste, qui définit les racines économiques et politiques du malheur : des souffrances, mais aussi du mépris de la dignité des hommes. Les institutions responsables sont désignées : le capitalisme international qui traite les hommes comme des instruments du profit ; l'État, l'organisation de ses structures d'hégémonie en cascades, caractérisé par la soif de domination ; l'idéologie nationaliste et militariste, qui enferme les consciences des citoyens dans la mystification de la sacralisation de la nation. Les individus qui se mettent au service de ces trois institutions sont assurément objet de haine et de mépris pour Barthas, mais il voit en eux des esclaves de ces institutions, aliénés dans leur système, plutôt que les auteurs fondamentaux des souffrances et des injustices dont souffrent les masses. Ce qui ne signifie pas que pour avoir des institutions plus harmonieuses on puisse se dispenser de lutter contre eux en tant qu'individus, organisateurs et mainteneurs des institutions perverses : leur responsabilité personnelle ne peut s'effacer derrière celles-ci.

Est-ce à dire que chez Barthas le modèle social du moi serait le fondement des vraies valeurs ? Que son action devrait se donner pour fin la création d'institutions qui par elles-mêmes restaureraient les individus en leur humanité ? Il n'en est rien : ces institutions nouvelles n'auront de sens humain que si ceux qui les réalisent ont la volonté de sauvegarder et de développer chez les sujets, conscients de leur responsabilité, la conscience de valeurs fondamentales. De ces valeurs, Barthas avait comme l'intuition dans le vécu d'avant la guerre : celle-ci est pour lui l'occasion d'en faire l'expérience morale au travers de l'intensité des émotions et des sentiments qu'elle suscite, et dans l'activité réflexive qu'il est amené à faire en comparant les attitudes de ses contemporains, combattants ou non. Les *Carnets* construisent un modèle interne de soi – d'un soi humain – dans la confrontation des institutions de guerre et des relations de personne. Celles-ci sont vécues au travers de ses souvenirs – amour des parents, amour des siens, respect de la dignité du travailleur qui anime les luttes sociales d'avant-guerre, revendication de la liberté de penser. Les conditions de vie dans la guerre oppriment ces valeurs, et en permettent une objectivation et

une revendication ardente. Car elles peuvent être ressenties d'autant plus fortement qu'elles sont menacées. Il y a des heures où l'escouade — en l'absence des officiers — devient « un foyer d'affection, où règne un vif sentiment de fraternité, de dévouement, d'intimité ». Le meurtre dans les combats avive le sentiment du respect de la vie ; il est particulièrement vif quand un officier tire à bout portant sur un Allemand, avec lequel les soldats avaient pris l'habitude de fraterniser, et qui en toute innocence venait vers eux. Le sentiment de dignité personnelle s'exacerbe quand un officier à l'abri donne un ordre absurde qui risque de coûter la vie aux soldats : plutôt risquer le peloton d'exécution que d'obéir ! Et de façon générale les institutions du meurtre, la glorification de celui-ci et des destructions des œuvres humaines, la condamnation à mettre son courage au service de la mort, tandis qu'à l'arrière se poursuit une vie frivole, tout révolte Barthas contre l'aliénation de cette société, qui lui apparaît comme la négation de la sociabilité. Mais on perçoit que cette condamnation ne prend pas sa source dans ses convictions idéologiques, mais bien dans les expériences d'un modèle interne dont la guerre approfondit le sens.

Comment l'individu, à partir de ses échecs dans son approche des autres et/ou de ses tentatives pour faire reconnaître son rôle social, son œuvre, son identité, en vient-il à rompre la chaîne des déterminismes sociaux dans lesquels il est pris ? Comment de ses insatisfactions parvient-il à une conduite de rupture à partir de laquelle il puisse s'affirmer comme acteur de ses entreprises, et le cas échéant comme créateur d'un nouveau milieu d'existence ?

De plus en plus les sociologues s'intéressent à cette question. Ainsi Bourdieu. S'il affirme que les pratiques se construisent dans les champs sociaux distincts dans un « long et complexe processus de conditionnement », il admet que « le déterminisme n'opère pleinement qu'à la faveur de l'inconscient », que les agents sociaux sont « déterminés seulement dans la mesure où ils se déterminent ». Les agents ont une chance de « devenir sujets dans la mesure où ils maîtrisent les relations, qu'il entretiennent avec leurs dispositions... au prix de l'analyse des déterminations subtiles qui opèrent au tra-

vers de leurs dispositions ». Les contraintes contradictoires auxquelles ils sont soumis sont un facteur favorable à cette « analyse réflexive », dans la mesure où elles provoquent « des souffrances génératrices de changements »¹.

I. Meyerson met ces changements au centre de son étude : « le comment et le pourquoi du nouveau », voilà ce qui l'intéresse ; qu'il s'agisse du mouvement des œuvres et des institutions, ou de la transformation dans les opérations psychologiques. Il y voit l'effet des *expériences*, initiatives « pour voir », modifications circonscrites des actions, au cours desquelles s'opèrent les transferts d'une « classe d'œuvres » à une autre (de la technique à la science, ou réciproquement, de la religion au juridique, etc.). Les résultats de ces expériences sont *objectivés* grâce aux systèmes de signes constitués dans l'histoire, soumis à des changements ; ils sont *signifiés*, selon des systèmes de valeur collectifs qui eux aussi évoluent en fonction des expériences des individus et des groupes. L'expérience est l'opération où la société, parce qu'elle place l'individu *entre* une pluralité de classes d'œuvres, l'amène à transformer les processus d'objectivation et de signification dans la confrontation de ces classes. Elle est l'opération où celles-ci, les systèmes qu'elles constituent, les rapports qui existent entre elles, « la société », sont entraînés dans le mouvement de l'histoire².

Les dires des sujets, éclairés par des informations sur leurs milieux de vie, permettent de saisir qu'en effet leurs conduites, leurs représentations, leur système de valeur se transforment quand ils ont à faire face à des conflits : mais ce ne sont pas seulement leurs insatisfactions qui sous-tendent ces changements, ce sont aussi les attentes des améliorations que ceux-ci doivent introduire : désirs, espoirs, espérances, liés à des imaginaires de soi et des institutions, à des expériences individuelles et/ou collectives.

La correspondance de Hölderlin, adressée à sa mère, ses frères, des amis et parmi eux à des *alter ego* comme Neuffer,

1. *Réponses*, Paris, Seuil, 1992.

2. *Les fonctions psychologiques et les Œuvres*, Vrin, 1945 ; *Écrits*, PUF, 1987, notamment *Thèmes nouveaux de psychologie objective : l'histoire, la construction, la structure*, p. 92-104.

permet d'analyser le jeu des interactions entre les images de soi successives et le choix de ses actes, les sources de ses changements de perspectives dans les ébranlements affectifs que provoquaient en lui les barrages opposés à ses espérances. Sa correspondance montre aussi comment il s'appuie sur son œuvre pour organiser son identité, pour trouver en elle les lignes fondamentales du sens de son rôle dans l'histoire.

On peut partir du *processus de rupture* qu'il organise pour abandonner la vocation de pasteur qu'il avait faite sienne par identification aux désirs de sa mère. Cette rupture est liée à des découvertes exaltantes — de la poésie et de poètes, d'hommes en lutte pour la libération des chaînes féodales (en Allemagne, en France). Elle est bien, en un sens, une réponse aux conflits auxquels il s'expose dans la fréquentation de types humains opposés, et qui suscitent une angoisse latente. Mais aussi elle est construite, dans *la recherche d'un renouvellement des valeurs de civilisation*, dans sa participation originale aux débats idéologiques et philosophiques de la fin du XVIII^e siècle. Cette recherche, Hölderlin ne peut l'accomplir que dans une tentative pour signifier ses multiples initiatives (dans la poésie, le théâtre, le roman, ses réflexions sur l'histoire de la culture et ses relations avec celle du pouvoir), dans un *système intégratif, une philosophie*. Il n'y est pas parvenu. Conscient de ses potentialités, mais impuissant à les réaliser, il entre dans une crise (du type de celles qu'évoque Wells), mais il n'a pas la force de faire face. Il ne peut inscrire dans l'histoire proche le sens humain de ses découvertes¹.

A) *La construction de la rupture*. — Elle se manifeste ouvertement au séminaire, dès 17, 18 ans, quand il demande à sa mère d'abandonner la formation pastorale pour des études de droit, *comme son père* (mort quand il avait 2 ans) (9-29). Certes, il vit des heures difficiles au séminaire, où la discipline est stricte. Mais il y éprouve aussi bien des satisfactions, dans son travail où il peut être brillant, dans la vie collective où il a deux amis très proches, comme lui enthousiastes du mouvement de libération dont la révolution française apparaît comme un signal. Peut-on supposer que

1. Hölderlin, *Œuvres*, sous la direction de Ph. Jaccottet, NRF, « Pléiade » (le chiffre renvoie au numéro de la lettre dans cette édition).

son refus de devenir pasteur est sous-tendu par cette aspiration idéologique ? Ou faut-il admettre que son amour pour la poésie, entretenu par son admiration pour Klopstock et Schiller, fait naître en lui l'ambition de devenir écrivain ? Il y a un lien entre ces deux motivations, ses poèmes de jeunesse exaltent l'avènement d'une ère de liberté, sa fixation sur le personnage de Schiller, qui durera longtemps, marque la réalité de ce lien : il sera un autre Schiller...

Mais on doit chercher plus profondément les sources de sa résolution d'abandonner le pastorat, à la fois dans des conflits d'identification qui concernent son inscription dans l'élan de vie, et dans les conflits dans l'imaginaire de l'Homme futur. L'identification à la mère est un processus interactionnel, par lequel celle-ci perçoit en l'enfant un aspect d'elle-même, et le traite en tant que tel, tandis que l'enfant trouve en elle une assurance contre ses manques, désire introjecter ses attitudes, les perceptions qu'elle a de lui, les valeurs qu'elle cultive. L'influence exercée par sa mère sur Hölderlin est d'autant plus forte qu'à 7 ans il partage le désarroi qu'elle a vécu à la mort de son second mari. Cette communion en l'expérience de la mort fait accéder Hölderlin à la valeur éternité, sous-tend sa foi en Dieu, lui fait désirer le destin de pasteur auquel la mère et les siens le vouent. Comme pour prendre une revanche sur la mort, il fera communiquer les fidèles avec Dieu le Père. Or, très tôt, vers 15 ans, il écrit à un de ses maîtres qu'il a besoin d'être raffermi dans cette vocation suggérée : son goût de la nature l'éloigne des hommes, il devient agressif envers eux ; ou il tâche « de plaire aux gens, mais non pas à Dieu » (1). De longues années il proclame, à sa mère qui l'interroge sur ce point, son profond attachement, sa fidélité, et sa foi dans le Père des esprits et de la nature (95-96). Il exerce sur son doute une censure animée par une affection qu'il veut sincère. Jusqu'au jour où, à 28 ans, en face des questions de sa mère, il avoue : « Ô ma mère ! Il y a entre vous et moi quelque chose qui sépare nos âmes ; je ne lui connais pas de nom » (170) : il sort meurtri d'avoir pris la décision de quitter la femme qui a confirmé en lui son amour de la vie, il soupçonne que sa fidélité à sa mère y est pour quelque chose... Car on peut penser qu'à l'expérience de la mort, qui l'a maintenu dans la foi de la tradition, sont venues s'opposer, depuis son

enfance déjà, des expériences de vie, la révélation de la beauté artistique, la vibration des amitiés profondes, le besoin d'amour sexuel. Ce sont ces expériences, dont la vénération de la nature est la manifestation dans ses poèmes, qui ont organisé les soubassements d'une autre foi, ses motivations de dépassement de soi.

B) *La recherche des raisons d'être et la conversion psychique.*

— A travers les diverses versions d'*Hypérion*, on voit se construire cette nouvelle foi. On ne peut ici qu'en marquer quelques thèmes, quelques processus affectifs de son organisation, pour déceler les transformations des fonctions psychologiques que celle-ci met en jeu.

1 / De l'amour de la nature à la découverte des dieux qui l'animent. L'amour de la nature date de l'enfance, de l'éblouissement devant le Ciel, le Fleuve, l'Océan imaginaire. Attirance de l'infini naturel (23), liée à la révélation de l'amour pour Louise Nast (22) : cette exaltation (en contrepoint de l'évocation des souffrances que lui inflige le séminaire) se renforce dans l'écriture de poèmes où la Nature apparaît comme libératrice des aliénations qu'une société tyrannique lui fait subir, et inflige à l'ensemble de ses sujets — Schiller étant vécu comme le guide spirituel et artistique. Écrire met en évidence un système de valeurs intensément ressenti, en désignant les forces antagonistes.

Sur ce fond, marqué d'une tonalité panthéiste qu'il se refuse à admettre, par fidélité au fils de Dieu (exalté, et comme préféré au Père), se greffe une réflexion sur l'apport de la pensée grecque et du « divin Platon ». *Hypérion*, dans ses versions successives, bâtit le projet d'une religion nouvelle ; à partir de l'amour de l'homme et de la femme, elle le conduit à réaliser qu'il a son principe en la succession des saisons, des nuits et des jours, dans ces cycles naturels dont les Grecs avaient senti le caractère sacré. Non qu'il abandonne l'idée d'un Dieu transcendant, unité et totalité, mais il est là, dans les puissances, naturelles et mystérieuses, dont les Anciens ont compris la Présence active en notre vie.

2 / Sa conviction qu'il faut une renaissance de l'esprit religieux (car les docteurs de la Loi ont transformé la parole du Christ en lettre morte (173)) est liée à la critique de la société. Au séminaire, il se révolte contre la soumission de ses profes-

seurs au pouvoir politique. Sa révolte se traduit par une adhésion de cœur à l'esprit des révolutionnaires français, bien qu'il s'indigne contre la Terreur. En Allemagne même, son approche de la bourgeoisie de Francfort, en 1797, — société avilissante « dépourvue d'esprit et de cœur » — le conduit à une critique moraliste du chaos humain dans lequel est plongé le peuple de ce pays, casanier, incapable d'élan et de curiosité, insensible à l'honneur (132, 172). Cette décomposition appelle une résistance et une révolution spirituelle : plus la société humaine « sans âme et sans amour, nous persécute et nous disperse, et plus la *résistance* doit être passionnée » (147). Face aux valeurs frelatées de ce monde mû par l'appât du profit, Hölderlin trouve dans la pensée kantienne le sens de l'Universel, qui permet de se situer « dans le cours de l'histoire humaine et de ses destinées ». « Kant est le Moïse de notre nation », il a formulé la philosophie de notre époque. « L'homme doit toujours agir de telle sorte que l'idée qui dirige son acte puisse être une loi valable pour tous. » Faire reconnaître cette exigence est une tâche infinie, qui requiert « la foi raisonnée en Dieu et en l'immortalité », disait-il en 1795.

3 / L'expérience de l'amour qu'il partagea avec S. Gontard dès 1796, et qui s'exprime dans *Hypérion*, qui retentit dans les poèmes inspirés par Diotima, fait mûrir en lui l'idée que les oppositions « entre le sujet et l'objet, entre notre moi et le monde, voire entre raison et révélation », toutes fécondes qu'elles soient, peuvent disparaître par le développement du « sens esthétique » (117). Une conversion s'opère en lui, sur le plan pratique des relations avec les personnes et la société, et sur le plan théorique. Où l'on peut retrouver les échanges entre modèle interne et modèle du moi social. Les *Essais de Homburg* (rédigés après la séparation d'avec S. Gontard) reconnaissent la nécessité d'une activité intellectuelle qui libère le sujet de la capture par les sensations et les besoins, grâce à la découverte des lois universelles qui nous situent dans le monde, par lesquelles nous objectivons notre destin : c'est une activité de *Ur-theilung*, qui suppose la conscience de soi dans sa séparation du monde. Les savoirs ainsi constitués sont indispensables et insuffisants : ils ne situent pas la connaissance que l'homme a de lui-même dans la vie

— dans son unité avec les autres hommes, avec les Dieux, avec le Tout infini en devenir. Hölderlin a fait, dans « l'amour-la poésie », l'expérience émotionnelle (*Empfindung*), l'émotion révélatrice de la signification de l'existence individuelle : elle se déploie sur trois registres. En chacun d'eux Hölderlin projette, initie, une transformation, non seulement de ses représentations, mais de ses activités psychiques, dans une révision de leurs fonctions et de leurs liens.

Sur le plan des communications : la maîtrise, la refondation de la langue dans la parole affective permet à l'individu de « faire de la sphère d'autrui sa propre sphère » (*Œuvres*, p. 466). Mieux : il prendra « possession de l'âme collective, commune à tous, propre à chacun » (p. 610). La langue n'est pas la traduction en signes d'une représentation, elle fait exister chacun dans ses relations aux autres dans leur individualité.

Sur le plan des rapports avec la Nature : nous n'en sommes pas « les seigneurs et maîtres », nous trouvons en elle nos forces, notre élan (*Trieb*). Il est vrai que ces forces, cet élan sont condamnés à la dissolution. Mais dans la mesure où nous organisons nos actes selon la connaissance de notre situation dans le monde, cette dissolution est le commencement d'une autre vie, où « tout est plus intimement engrené, se lie plus profondément dans la douleur et dans la joie ». Car notre élan est devenu *Bildungstrieb*, élan formateur (comme l'est l'éducation des enfants). Nous rendons à la nature ce qu'elle nous a donné ; en tant que *puissance motrice*, nous faisons qu'elle soit *natura naturans* (Hölderlin ne se réfère pas à Spinoza, mais il dit lui avoir porté grand intérêt). Cette participation au devenir de la nature est inscrite dans une histoire collective, ne s'exerce que dans une société qui a ses traits spécifiques, qu'il est impossible de méconnaître (*Le fondement d'Empédocle*).

Troisième registre : l'éthique. Ni sur terre, ni au ciel ne règne un monarque. Nous ne sommes pas les sujets de Dieu. Notre tâche n'est pas d'adorer l'infini, mais de le faire, de le former (*Bilden*). Elle requiert la connaissance intellectuelle du monde et, dans la vie sociale, la reconnaissance des droits et des devoirs fondateurs « des rapports essentiels et indispensables ». « Mais de là à l'harmonie du monde il y a loin » :

la définition rationnelle de l'ordre dans « un monde *symétrique* » ne suffit pas (172). Il faut en saisir l'enjeu : qui est une tâche d'infinition par la création ; par celle-ci, organisée dans l'histoire humaine, « l'homme dans son existence limitée peut connaître une vie infinie » et se donner de la divinité une représentation infinie (p. 648). La philosophie, l'art, la religion doivent se coordonner dans cette tâche, qui exige l'organisation d'une *Église esthétique* – Hölderlin signifiant par là le rôle que doit jouer l'émotion créatrice qui anime le travail de l'artiste, comme l'intuition de la beauté.

Cette construction n'est pas seulement philosophique. Il expliquera qu'il trouve des preuves de sa validité en observant les efforts que font les hommes, « le besoin d'avancer, de sacrifier un présent assuré à quelque chose d'incertain, de meilleur et de toujours meilleur, que je considère comme la cause première de tous ceux qui m'entourent ». Ainsi le besoin qu'il éprouve, de « favoriser la vie, accélérer et perfectionner la marche de la nature, idéaliser ce qu'il rencontre », tous les hommes le partagent. Ce qui manque à nos contemporains, c'est l'ardeur dans ce besoin de dépassement, qu'il voudrait seulement vivifier.

On peut dire que dans l'intensité de ses interrogations sur la signification des changements sociaux, dans son effort pour en découvrir le sens dans la confrontation des valeurs de la religion chrétienne et de la civilisation grecque aux insuffisances de l'époque contemporaine, Hölderlin anime de ses souffrances, de ses angoisses, et des joies qu'il exprime dans sa poésie, le projet d'une autre civilisation. Il n'a pas pu le faire comprendre, sans doute parce qu'il était trop éloigné des passions qui animaient ses contemporains, mais aussi parce que en dépit des ouvertures qu'il a tenté de leur faire, il n'a pas trouvé les appuis concrets qui lui étaient indispensables. Seul, révolté contre son impuissance, il fuit à Bordeaux, en revient vaincu.

Quels sont les processus qui interviennent dans cette « quête du meilleur et encore du meilleur », jalonnée par la conscience des erreurs que nous faisons dans la définition du Bien, où Hölderlin voit la caractéristique de l'homme ? Les témoignages des sujets révèlent trois mouvements, visées,

recherches spécifiques : en chacun agit une contradiction, chacun fonde les autres et les contrarie. On relève : la construction et le perfectionnement de soi dans une recherche d'assimilation à un modèle, qui ne va pas sans une défense contre celui-ci ; l'ambition de devenir un acteur social dans une tentative pour s'appropriier, orienter le mouvement social, contrariée par l'insatisfaction à l'égard des fins et des moyens qui animent celui-ci, et qui méconnaissent les potentialités de l'ego, de tous les ego ; le désir d'enraciner dans les valeurs vécues dans le passé les actions d'aujourd'hui et de demain, contredit par les représentations imaginaires de potentialités méconnues, développées et corrigées par la connaissance rationnelle des possibilités offertes par le mouvement social.

Dès l'enfance, la relation altérocentrée, réciproque, fonde l'ego à partir du transfert que l'autre (l'éducateur) opère en l'enfant, permettant à celui-ci de se transférer sur l'autre. Ce double mouvement, dialogué, se poursuit, et se transforme, dans toutes les entreprises où l'individu est sollicité par une pluralité d'autres : il fait l'*expérience* des gains, des découvertes, que lui assurent ses multiples transferts, l'expérience aussi des contradictions auxquelles il s'expose, de l'impossibilité à les concilier. Le Je de Wells ne peut se réaliser en imitant Henry James, celui de Kafka en acceptant l'idéal paternel, celui de Hölderlin en devenant pasteur : ils ont *imaginé* d'autres destins, dont avec d'autres modèles ils ont perçu qu'ils pouvaient les construire. Le Je ne peut exister que dans la *séparation* de celui qui avait pu le séduire : il est sujet responsable de soi.

Il ne peut l'être que dans une culture, dont la Langue des dialogues, les maîtrises techniques, cognitives, morales, esthétiques, doivent être conquises, à l'appel des autres. Dans ce domaine, indissociable de la subjectivation, les expériences individuelles, au carrefour des domaines de vie multiples présentés au sujet, décident de l'engagement de celui-ci dans une histoire singulière d'appropriation des valeurs culturelles — des techniques aux philosophies. Elles décident par là même de son affiliation à un groupe, de son adhésion à son idéologie. Ou plutôt c'est à lui, en tant que sujet agissant dans le processus de socialisation qu'il accomplit, de décider.

Il doit, sur ce plan aussi, choisir, se séparer de ses liens et des valeurs qu'il avait faites siennes, qu'il renie, ou dénie, au profit d'autres. Mouvement de conversion difficile, qui ne peut aboutir sans la construction d'un modèle sociétal qui restructure les valeurs refusées.

Subjectivation et socialisation indéfiniment reprises supposent de la part de l'ego comme de la société un déplacement des perspectives dans les temps humains. En effet, ces deux processus ont pour enjeu dernier, caché par l'écran des soucis quotidiens, des passions, de l'égotisme, du désir de pouvoir (individuel-sociétal), la conciliation des valeurs éprouvées dans le passé du sujet et de la société et de celles qui se révèlent comme des potentialités incertaines. Cette conciliation est confrontée à la contradiction de réaliser dans une existence individuelle face à la mort – elle ne « peut pas gaspiller son temps » – ce qui n'est réalisable que dans l'histoire des générations. Cette conciliation ne peut s'effectuer que par le transfert du sujet-socius *hic et nunc* sur un projet historique de l'Homme.

Peut-être voit-on, dans la prise en compte de ces types d'existence distincts et associés, comment les contradictions entre les domaines de vie suscitent des angoisses qui génèrent des restructurations : ce n'est possible que dans les expériences des « triomphes », des espérances que vit le sujet, dans ses transferts sur d'autres expériences, chez les autres et en d'autres sociétés, et sur l'imaginaire exaltant d'un « perfectionnement du genre humain », si fort vécu par Hölderlin.